

Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista

Maria Clara Bingemer

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Cadernos Teologia Pública

Ano 1 – Nº 2 – 2004

ISSN 1807-0590

Editor

Inácio Neutzling, SJ – UNISINOS

Conselho editorial

Cleusa Maria Andreatta – UNISINOS

Dármis Corbellini – UNISINOS

Edla Eggert – UNISINOS

José Roque Junges, SJ – UNISINOS

Laurício Neumann – UNISINOS

Luiz Carlos Susin – PUC-RS

Rosa Maria Serra Bavaresco – UNISINOS

Vera Regina Schmitz – UNISINOS

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Fomeck

Revisão – Língua Portuguesa

Mardilê Friedrich Fabre

Revisão digital

Caren Joana Sbabo

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

humanitas@poa.unisinos.br

www.ihu.unisinos.br

Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista*

Maria Clara Bingemer**

A espiritualidade... não é monopólio das religiões, mas uma dimensão do humano. É a nossa capacidade de dialogar com o Eu profundo e de ouvir os apelos da coração. É a consciência que se sente inserida num todo maior e que capta o elo secreto que tudo liga e religa à Fonte primeva de todo ser, chamada Deus. Com ele entretém diálogo de intimidade e de amor. A espiritualidade é a aura que sustenta os valores de solidariedade, compaixão, cuidado e amor, fundamentais para uma sociabilidade verdadeiramente humana.

Leonardo Boff

Segundo o dicionário Aurélio, a Filosofia define **espírito** como “domínio da subjetividade, da consciência e do pensamento, que se opõe ao das coisas corpóreas ou materiais”. Já **espiritual** aparece definido como “relativo ou pertencente ao espírito (por oposição à matéria)”. Por sua vez, **espiritualidade** é definido como “qualidade ou caráter de espiritual” e, em termos religiosos, como “doutrina acerca do progresso metódico na vida espiritual”.

* A autora é doutora em Teologia Sistemática, pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e graduada em Jornalismo. Decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

** Oficina realizada no Simpósio Internacional *O Lugar na Universidade do século XXI*, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS, 22 de maio de 2004.

A palavra espiritualidade encontra sua raiz no espírito, ou seja, naquele nível da personalidade humana onde se dão e se encontram os sentimentos mais profundos, as experiências que marcam e configuram a pessoa em sua totalidade e radicalidade.¹ Podemos encontrar sentidos diversos para seu significado nas diferentes áreas do saber, quais sejam: a filosofia, a psicologia, a antropologia. A teologia também reflete sobre essa área que coerentemente se inclui em seu pensar e a define, considerando a categoria **experiência**, derivando daí um estilo de viver.²

No que diz respeito ao cristianismo, a espiritualidade sempre foi algo central e fundamental naquilo que

configurou a matriz da Boa Nova levada aos quatro cantos do mundo pelos apóstolos após sua convivência com Jesus de Nazaré e a experiência luminosa de sua ressurreição. Desde então, o diálogo entre teologia e espiritualidade tem passado por diversas fases, de aproximação e distanciamento, que ora exilaram a espiritualidade no terreno das simples devoções, ora a trouxeram de volta para ser campo de reflexão da teologia.³

Mais perto de nós, as décadas de 1970 e 1980, muito marcadas pela primazia da ação social e do compromisso político, pareciam manter a espiritualidade tal como entendida tradicionalmente sob suspeita de alienação e distanciamento da ação e da práxis direta. No en-

-
- 1 D. MONDONI, em seu excelente pequeno livro *Teologia da espiritualidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2000, à p. 18, distingue Espiritualidade e Espiritualidade cristã, sendo a primeira um conjunto de princípios e práticas que caracterizam a vida de um grupo de pessoas referido ao divino, ao transcendente, à vida no Espírito e o modo segundo o qual a vida é concebida e vivida; enquanto a segunda seria vida no Espírito Santo, ou a própria vida cristã (orientar-se para Deus, através de Cristo, no Espírito Santo)
 - 2 Cf. a definição que sobre isso dá D. MONDONI, o. Cet. p. 13: “A palavra *espiritualidade* é considerada por muitos como filha da modernidade, pois sua origem remete-se à escola espiritual francesa do século XVII, como designação da relação pessoal do humano com Deus. No entanto, em sua forma “abstrata” remonta à época patriótica, pois aí se encontra um texto – por séculos atribuído a Jerônimo, mas que, em realidade, pertence a Pedágio – no qual aparece a frase: *Age ut in spiritualitate proficias*, designando com esta expressão o conceito de espiritualidade como vida segundo o Espírito de Deus e como progressão aberta a realizações ulteriores...”
 - 3 Cf. H.U.VON BALTHASAR, Teología y Espiritualidad. In: *Selecciones de Teología*. 13 (1974) p. 142

tanto, mesmo neste período em que a Teologia da Libertação marcou fortemente o mundo eclesial latino-americano e brasileiro, houve toda uma produção sobre espiritualidade na linha da libertação que procurava integrar experiência e práxis da justiça.⁴

Hoje a situação do mundo, e também da Igreja, é diferente. Por toda parte, se respira uma sede de comunicação com a transcendência, tenha ela o nome que tiver. E se constata que a espiritualidade está de volta à linha de frente, às vezes, com novos rostos e em novas configurações, mas sempre dando testemunho de que o ser humano continua a desejar – talvez mais do que nunca – experimentar o Infinito, o Incondicionado, o Sagrado, que nós chamamos de Deus.

Além disso, num momento de queda e mudança de paradigmas e modelos, quando a humanidade acaba de entrar em um novo milênio, se nota, na sociedade de hoje, uma compreensão do ser humano que não segue tão estritamente o modelo antropológico da modernidade, de corte predominantemente racional.⁵ Em nossos dias se pensa e se concebe mais o ser humano como ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela alteridade, pelo outro. Inúmeros pensadores afiliados ou não a uma religião, vêm trabalhando a antropologia nesta linha de alteridade, de maneira a configurar a concepção mesma do humano e de tudo o que a ele diz respeito.⁶

- 4 Cf. por exemplo, as inúmeras obras sobre Espiritualidade na Teologia da Libertação, tais como BOFF, Leonardo/BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Cepis/Movimento Fé & Política, 1994; CASALDÁLIGA, Pedro/VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes [Col. Teologia e Libertação], 1993. GALILEA, Segundo. O rosto latino-americano da espiritualidade. *REB*, 39/156 (dez. 1979):563-570. _____. *O caminho da espiritualidade; visão atual da renovação cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. 252 p. [Col. Tempo de libertação], GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987. 166 p. _____. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. 151 p. PAOLI, Arturo. *Viver segundo a verdade*. Vozes: Petrópolis, 1987. 164 p. _____. *Espiritualidade hoje; comunhão solidária e profética*. São Paulo: Paulinas, 1987. 404 p. [Col. Espírito e vida], São Paulo, SOBRINO, Jon. *Espiritualidad y seguimiento de Jesus*. In: *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid, Trotta, 1990, v. 2, p. 449-76. _____. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. [Teologia da libertação, Comentários, 10], 1992.
- 5 Cf. obras recentes em que esta concepção é contestada. Por ex. A. DAMASIO. *O erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, entre outros. Assim também o tão divulgado *Inteligência emocional*.
- 6 Cf. as obras de pensadores como M. BUBER, E. LEVINAS, P RICOEUR, entre outros.

Ora, a espiritualidade é um tema essencialmente humano. Por tratar da relação com Deus e com as consequências dessa relação na vida concreta, o faz de algo que só o ser humano pode experimentar, refletir, tendo apenas ele a possibilidade de sobre ela falar. Em se tratando da espiritualidade cristã, com mais razão. Nela, Deus e o homem estão para sempre entrelaçados em uma só história da salvação, na pessoa de Jesus Cristo, “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. A espiritualidade cristã, portanto, é assunto plenamente humano e para compreendê-la hoje, é preciso estar atentos à nova subjetividade humana que emerge das aceleradas mudanças por que passa o mundo.⁷

Neste texto, refletiremos, portanto, sobre a identidade da espiritualidade cristã hoje, em meio à imensa quantidade de diferentes “espiritualidades” existentes no campo religioso atual. E procuraremos guiar nossa reflexão com o instrumental e o método da teologia.

Primeiramente, faremos uma análise do que acontece no campo religioso, sobretudo brasileiro, em termos de novas experiências religiosas e novas espiritualidades. Entre a secularização que avança e a pós-modernidade

que resgata uma transcendência sem absolutos pessoais, a espiritualidade cristã se vê desafiada por um novo sujeito que não se pode deixar de levar em conta se se quer construir uma reflexão séria e consistente sobre a nova consciência religiosa e a nova experiência espiritual de hoje.

Num segundo momento, definiremos e situaremos aqueles que são os pressupostos da experiência espiritual. Caberá aí colocar pressupostos e delimitar categorias, quais sejam: desejo, fé, relação, que constituem a verdadeira experiência de Deus e a distinguem de outras experiências religiosas ou buscas alternativas de contato com a Transcendência. Só assim poderemos chegar ao ponto que desejamos na busca de perceber qual é o lugar e o rosto da espiritualidade cristã em meio ao panorama um tanto difuso dos novos movimentos religiosos e novas propostas espirituais que caracterizam o mundo e mesmo as religiões e as igrejas.

Em seguida, descreveremos e nos aprofundaremos naquilo em que consiste a espiritualidade cristã propriamente dita. Para tanto, examinaremos alguns de seus elementos constitutivos, mas sobretudo sua especificida-

7 Sobre o entrelaçamento entre teologia e antropologia, v. U. VAZQUEZ MORO, Teologia e antropologia: aliança ou conflito? In: *Perspectiva Teológica...*

de e seu movimento trinitário. Toda espiritualidade cristã é necessariamente trinitária, porque não pode dar-se senão no ritmo e no movimento da revelação cristã. Toda experiência de Deus, que se dá dentro do cristianismo, é, necessariamente, portanto, experiência do Espírito Santo que se move ao seguimento do Filho, para que a vontade do Pai seja feita. Toda proposta espiritual que não leve em si o selo deste movimento e desta vida, não pode ser legitimamente chamada de cristã. E este movimento, e a vida que ele gera, é essencialmente o movimento do amor.

Finalmente, veremos como a espiritualidade cristã hoje é chamada e desafiada a ser aberta e dialogal, devido ao pluralismo do mundo em que deve ser vivida. Mais do que nunca, a vida no Espírito de Cristo, embora bem consciente e firme em sua identidade, é chamada a desarmar-se, colocar-se à escuta e aprender de outras espiritualidades, originadas em outras tradições religiosas. Essa escuta e esse diálogo poderão contribuir, então, não pouco, para encontrar caminhos para os grandes problemas que afligem o mundo de hoje: o da violência, o da desigualdade social, o da injustiça.

Espiritualidade: um novo rosto difuso e plural

Num momento de queda e troca de paradigmas e modelos, quando a humanidade acaba de entrar em um novo milênio, nota-se, na sociedade de hoje, uma compreensão do homem que vai diferindo da concepção moderna, estritamente regida pela autonomia. O novo sujeito que emerge em meio à assim chamada pós-modernidade, revela-se um ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela alteridade. E essa alteridade à qual nos referimos, mostra um rosto transcendente, estranho à concretude racional da modernidade. Trata-se de uma alteridade que termina por levar o ser humano a golpear às portas da Transcendência perdida, da “alteridade divina”, do totalmente Outro, cujo funeral a racionalidade moderna parecia celebrar sem remissão.

O mundo em que vivemos, não é mais como aquele onde viveram nossos antepassados, nossos avós, as gerações que sempre nasceram e se criaram cercados dos símbolos, dos sinais e das afirmações da fé cristã e – mais do que isso – católica. Hoje vivemos num mundo

onde a religião, muitas vezes, desempenha mais o papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo de adesão que configura a vida.⁸

Mais ainda: vivemos num mundo plural em todos os aspectos e termos. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Hoje as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa, e, de outro lado, várias religiões, antigas e novas que se entrecruzam e se interpelam reci-

procamente. O cristianismo histórico se encontra no meio desta interpelação e desta pluralidade.⁹

Esta pluralidade religiosa, por sua vez, implica a existência de discursos e tentativas de discurso sobre o Sagrado, a Sacralidade, o Divino ou Deus diferentes, segundo os contextos em que se vive e suas características. Discursos que estarão permeados e mesmo configurados, em maior ou menor proporção, pelo fenômeno da secularização que avança e transforma a visão do campo religioso e cultural, assim como pelo eclodir da convivência mais ou menos conflitiva das diferentes religiões, não apenas aquelas de tradições mais antigas e institucionali-

- 8 Cf. os inúmeros autores que trabalham esse aspecto da secularização como mudança de prisma para compreender e assimilar o religioso. J. MOLTMANN. *God for a secular society. The public relevance of Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1999; V. WESTHELLE. Modernidade, mito e religião. Crítica e reconstrução das representações religiosas. In: *Numen* 3, n. 1, p. 11-38, jan-jun 2000, p 11-38; *Dictionnaire critique de théologie*, organizado por J. Y. LACOSTE, Paris, PUF, 1998; *The Encyclopedia of Religion*, by Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc. Electronic edition, produced by Infobases, Inc. Provo: Utah. 1987, 1995. *Diccionario de las Religiones*, organizado por P. POUPARD. Barcelona: Herder, 1987; A TORRES QUEIRUGA. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000; *Creio em Deus Pai O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulinas, 1993; J. DERRIDA; G. VATTIMO (org.) *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; S. MARTELLI. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995; L. A. Gomez de Sousa. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. In *Religião e sociedade* 132, p. 2-16, 1986; Secularização e sagrado. In: *Síntese* 13, p. 33-49, 1986; P. RICOEUR, L'herméneutique de la sécularisation. Foir, idéologie, utopie. In: E. CASTELLI, (ed.). *Actes d'un colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'institut d'Études Philosophiques de Rome*. Paris: Aubier, 1976. p. 60.
- 9 Cf. as inúmeras obras que se detêm na análise deste fenômeno: J. DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999; F. TEIXEIRA. *Teologia das religiões*. Uma visão panorâmica, São Paulo: Paulinas, 1995; F. COUTO TEIXEIRA. A experiência de Deus nas religiões. In: *Numen* 3, n. 1, jan-jun 2000, p 111-48; M. HEBRARD. *Entre Nova Era e Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1997; L. AMARAL et al. *Nova Era*. Um desafio para os cristãos, São Paulo: Paulinas, 1994, entre outros; J. L. SCHLEGEL, Retour du religieux et christianisme. Quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles. In: *Études* 362 (1985), p. 92.

zadas como também dos novos movimentos religiosos que a cada dia inventam novas sínteses para expressar a busca do ser humano de hoje pelo Transcendente.

É fato que, ao arripio das tendências mais evidentes e as profecias mais patentes, o fenômeno religioso não está em declínio. Pelo contrário, há uma explosão plurirreligiosa, que acontece na sociedade e na Igreja de hoje, que parece colocar em questão todo o chamado processo de secularização. Trata-se de um verdadeiro processo de “sedução” que o sagrado e o divino exercem sobre as pessoas. E este é um fenômeno que não pode ser considerado e analisado apenas com a racionalidade, uma vez que esta não dá senão limitada conta de sua extensão e profundidade.

O pluralismo está presente na história do cristianismo desde os seus primórdios. Já desde os primeiros séculos, o cristianismo nascido no seio do judaísmo, deverá encontrar maneiras de comunicar-se no seio do mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas. Para tal, deverá servir-se das categorias da filosofia grega, antiga e

pagã, assim como será compelido a dialogar com os diferentes deuses presentes neste mundo, a fim de poder fazer visível e audível a experiência de seu Deus. Um exemplo saboroso e potente desse pluralismo e da entrada do cristianismo nele é o episódio de Paulo no areópago de Atenas, com seu anúncio do Deus desconhecido, descrito no capítulo 17 do livro dos Atos dos Apóstolos.¹⁰

Esse pluralismo pareceu obscurecer-se na Idade Média, quando o mundo ocidental era, maciça e quase totalmente, cristão. Os que professavam credos diferentes eram considerados hereges e infiéis a serem combatidos e eliminados.¹¹ A Reforma Protestante recoloca a questão do pluralismo, rompendo a univocidade da cristandade. O processo de secularização, com a autonomia da razão, o racionalismo e a crise das instituições traz novos elementos para um quadro em que a homogeneidade já estava rompida, senão questionada.¹²

Hoje, em meio a esse pluralismo que só faz crescer, assistimos à privatização da vida religiosa, que vai de par com a autonomia do homem moderno versus a hete-

10 Cf. At 17, 1 ss: Paulo no areópago de Atenas, falando do Deus desconhecido e do politeísmo grego.

11 Cf. nossos artigos (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja II. In: *REB* 60 p. 111-44; (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja. In: *REB* 59, fsc, 236, p 836-58, 1999.

12 Cf. J. MOLTMANN. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ronomia que regia o mundo teocêntrico medieval. Cada um compõe sua própria “receita” religiosa e o campo religioso passa a se assemelhar a um grande supermercado assim como também a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai.¹³ A modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas sim plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar ao pré-moderno.¹⁴

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que já nasceu em meio ao seu clímax, e nada agora em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece; ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião é como um “peregrino” que caminha por entre os meandros das diferentes propostas religiosas que compõem o campo religioso,

não tendo problemas em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta.¹⁵

A questão da sacralidade apresenta, pois, uma outra face que convive com aquela por nós analisada: a da secularidade moderna, geradora da suspeita e do ateísmo, onde a Transcendência está submetida à constante e incessante crítica da razão e da lógica iluminista. Esta outra face é a da pluralidade. Face esta que, por sua vez, implicará igualmente na existência de uma interface: a das diferentes tentativas do diálogo inter-religioso, da prática plurirreligiosa, da dupla ou tripla pertença espiritual e da religião do outro como condição de possibilidade de viver mais profunda e radicalmente a própria fé.

Não só as antigas e tradicionais religiões parecem crescer de importância e se tornar interlocutoras de peso para o cristianismo histórico como também novos movi-

13 Sobre as imagens do campo religioso como “supermercado” e como “lugar de trânsito”, v. M. C. BINGEMER. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1990.

14 Cf. M. C. BINGEMER. *Alteridade e vulnerabilidade*. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise, São Paulo: Loyola, 1992; v. tb. J. B. LIBANIO, Fascínio do sagrado. In: *Vida Pastoral* 41, n. 212, p. 2-7 maio-jun. 2000. F. DO COUTO TEIXEIRA. O sagrado em novos itinerários. In: *Vida Pastoral* 41, n. 212, p. 17-22, maio-jun. 2000.

15 Cf., confirmando isso, D. HERVIEU-LEGER. *Le pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999; Cf. a reflexão que faz sobre o pensamento desta autora F. DO COUTO TEIXEIRA, O Sagrado em novos itinerários. In: *Vida Pastoral* 41, fsc 212, p. 17-22, maio-jun. 2000. V. tb. em termos mais brasileiros, a questão concreta do sincretismo e da dupla pertença. A bibliografia é vasta e é impossível citá-la exaustivamente aqui. Remetemos, para a questão da dupla pertença, à tese de J.G. DA ROCHA, dos APNs no Brasil, etc.

mentos religiosos surgem de todos os lados, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos adeptos das igrejas tradicionais e, no nosso caso, concretamente, aos membros da Igreja Católica.¹⁶

Uma coisa que aparece clara neste quadro é que, por um lado, o cristianismo histórico percebe que perdeu a hegemonia que havia secularmente adquirido, sobretudo, concretamente, em países como o Brasil, latino, tradicionalmente católico, onde a pertença cristã, mais que escolhida livremente na idade adulta, era herdada desde o seio materno. Ser cristão hoje não é mais evidente e o cristianismo é chamado a encontrar o seu lugar em meio a uma pluralidade de outras tradições e confissões religiosas dos mais diversos matizes.

Por outro lado, essa pluralidade religiosa levanta para o cristianismo algumas interpelações bastante sérias quanto a conteúdos mesmo do depósito de sua fé. Para realmente viver sua identidade em um mundo plurirreligioso, os cristãos dever estar dispostos a encontrarem pa-

lavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazerem-se entender.

Assim é com relação, por exemplo, aos sacramentos e aos ritos cristãos, defrontados com um sem número de expressões rituais outras que atraem as pessoas e cujos elementos, muitas vezes, são introduzidos no culto católico ou protestante. Assim é com a relação à Bíblia como Livro Sagrado, questionada, sobretudo, por outras religiões monoteístas, como o judaísmo e o islã. Assim é com a concepção de liturgia que oferece elementos diferenciados com os quais as pessoas de hoje se identificam mais ou menos, preferindo, às vezes, cultos de outras religiões, apesar de sua pertença e origem cristãs.

A questão de Deus e da experiência de Deus igualmente – e, portanto, a da espiritualidade – é uma destas questões delicadas a ser tratada com atenção pela teologia ao se deparar com o fato do pluralismo de experiências religiosas que reivindicam para si o estatuto de verdadeiras experiências de Deus.

16 Cf. sobre os Novos Movimentos Religiosos, L. S. CAMPOS. *Teatro, templo e mercado*. 2. ed. São Paulo: Vozes-UMESP, 2000, L. AMARAL LUZ. *Carnaval da alma*. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Juiz de Fora: MNA, PPGAS, 1998. Tese (Doutorado) (mimeo); J. HORTAL. *O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos?*, col. Estudos da CNBB n. 62

A experiência: elemento central da espiritualidade

Se algo se pode dizer da espiritualidade é que, certamente, passa pelo caminho da experiência. Não se trata de uma teoria sobre o outro nem, muito menos, de um discurso construído e rigoroso sobre o outro. Tudo que possa haver de discurso e teoria neste particular emerge e se faz inteligível com base em uma experiência.¹⁷ Para que esta experiência chegue a ser identificada como experiência espiritual ou experiência de Deus, existem alguns elementos inarredáveis e constitutivos que, nos parece, devem estar presentes:

1. **O desejo**¹⁸: toda autêntica e verdadeira espiritualidade radica no mundo do desejo. E isso, antes de mais nada, porque o objeto da experiência que a espiritualidade supõe é, e só pode ser, objeto de desejo e não de necessidade, porque só se dá na gratuidade da atração mútua e do conhecimento recíproco, livremente re-

cebido e dado. O desejo do outro, no caso da espiritualidade do Outro, que é Deus, é algo fundamental para que a experiência seja realmente entendida e identificada como experiência espiritual, experiência de Deus. São íntimas as relações entre a fé e o mundo dos desejos. Íntimas e, no entanto, nada claras nem fáceis de compreender e, menos ainda, de avaliar. Poucas dimensões da existência humana possuem tais implicações com o mundo do desejo. Daí que a fé e a experiência religiosa seja capaz de originar uma série de comportamentos e atitudes de um dinamismo e calibre como poucas outras dimensões da vida. E isso em termos positivos e negativos.¹⁹ Poucas façanhas ou ousadias se realizaram como as que se levaram a cabo em nome da religião.

Provavelmente, nenhuma outra instituição social conta com o potencial de desejos que anima e acende a experiência religiosa. Em poucos terrenos, a paixão, o fervor, o entusiasmo, o fanatismo, a compaixão, a vio-

17 O dicionário Aurélio traz, entre outras, a seguinte definição de experiência: “Conhecimento que nos é transmitido pelos sentidos”. Tendo em vista a experiência espiritual, entendemos por experiência, e concretamente por experiência religiosa, aquilo que se percebe de modo imediato e se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do homem que se encontra, graças a uma força que não controla ou manipula, frente a um mistério ou um poder misterioso. Cf. sobre isso *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Herder, 1987, verb. *Experiencia cristiana y experiencia religiosa*. V. tb. J. MOLTMANN. *The Trinity and the Kingdom of God*. London: SCM Press, 1981. p. 4; L BOFF (org.) *Experimental Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975, especialmente o capítulo escrito pelo Pe. H.L. VAZ.

18 O dicionário Aurélio define desejo como: “Ato ou efeito de desejar; vontade de possuir ou de gozar; anseio, aspiração.”

19 Como exemplo negativo, poderíamos citar os últimos acontecimentos do dia 11 de setembro. Felizmente, abundam os exemplos positivos.

lência, etc... puderam faze-se sentir com a intensidade com que o fazem no campo da religião. Daí seu enorme potencial libertador e sua tremenda capacidade também para a destruição. O desejo, em sua multiplicidade de derivações, constitui a energia básica pela qual a fé, verdadeiramente e em sentidos muito diferentes, move montanhas.

Não se trata, no mais, de uma questão de um passado histórico, já apaziguado e caduco. O poder e a progressiva propagação e crescimento de certas seitas religiosas, as manifestações sagradas e técnicas sacrais que se percebem facilmente na Nova Era, os novos fundamentalismos das grandes religiões monoteístas, tudo leva a pensar que, apesar da tão decantada secularização de nosso mundo, a religião constitui, ainda, um poder de intensidade nada desprezível.

O desejo humano não nasce se o desejo de outro não o precede²⁰, porque, somente sendo desejados, podemos emergir como seres desejantes. Quem de fato não foi desejado desde o princípio, quem não se experimentou a si mesmo como objeto primordial e sumo valor em seu primeiro ambiente, dificilmente poderá sentir que o desejo brota nele como força libertadora. Quem não se

sentiu acolhido, contido, abraçado e mimado, dificilmente poderá experimentar, em sua vida, que o mundo é bom, que a vida é um dom, que a confiança nos outros é possível, e não é uma aposta louca e insensata. E se esse tipo de experiência não se dá, dificilmente poderá surgir um tipo de vivência como a religiosa que inclui, em seu núcleo mais íntimo, um sentimento básico de confiança, de proteção, de crença e expectativa na possibilidade de um mundo melhor do que aquele que existe. Quem não experimentou, em seu passado, primeiro, a felicidade de sentir-se acolhido e respaldado, apoiado, suportado, dificilmente poderá sentir a esperança de um futuro promissor. E seu desejo, frustrado e sufocado, o levará aos abismos da desconfiança, da depressão, da descrença e da suspeita generalizada.

2. **A fé:** o desejo se apresenta como gerador da fé. Não só porque o desejo entre um homem e uma mulher influiu de uma maneira ou de outra em nossa concepção e vinda ao mundo. Mas também, de modo mais importante ainda, porque o desejo, em sua amplitude que transborda os limites das realizações humanas, inclusive da capacidade de procriação do homem e da mulher, esteve ali para acolher-nos em nossa chegada a

20 Aqui seguimos, fundamentalmente, as belas intuições de C. DOMÍNGUEZ MORANO. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1997.

este mundo e receber-nos em um útero, uns braços e um colo que iriam configurar, de modo fundamental, nossa primeira relação com a vida e o mundo, incluindo aí a crença religiosa.²¹

Crer significa, entre outras coisas, possuir uma confiança básica na vida e no outro. Creio no outro não porque o que ele me diz me parece fazer sentido, mas porque ele é quem é. É nele que creio e por causa dele creio na vida. Crer é, portanto, contar com uma certeza, não demonstrável, de que a vida e o mundo possuem um sentido, uma lógica e uma finalidade, por complicada que possa parecer. Das dúvidas e perplexidades, atravessando, às vezes, “noites escuras”, da raiva e da dor, crer significa que, apesar de tudo, para além de tudo, nos sentimos fundados, protegidos, preservados. Crer significa que podemos pedir, porque receberemos, buscar, porque encontraremos, chamar, porque se nos abrirá (Mt. 7, 7). Crer implica que podemos “estar pressionados mas não desesperados, acossados mas não abandonados” (2 Cor. 4,9). Por fim, pelo fato de recorrer ao termo que tal-

vez qualifique melhor que nenhum outro, a essência da religião, pela crença nos sentimentos “salvos”, seja qual o modo como entendamos essa salvação. Crer significa, de um modo muito fundamental, possuir uma certeza de que, aconteça o que acontecer, no final, não afundaremos num poço sem fundo; mas finalmente seremos sustentados e protegidos.

Mas para poder experimentar esse sentimento, nuclear em toda vivência de fé, sentimento e experiência de ser amado antes mesmo de haver podido amar, de haver sequer sabido o que é o amor²²; de que somos mais importantes que os pássaros do céu ou os lírios do campo²³, para tudo isso, é necessário haver tido previamente esse mesmo tipo de experiência nos momentos mesmos nos quais nos abríamos à realidade do mundo, nos quais começávamos a ter os primeiros contatos com a vida e nos quais nos constituíamos como sujeitos humanos²⁴. Somente desde a confiança básica infantil que possibilitou dormir abandonado, se pode experimentar o abandono maduro nos braços de um Deus, que é pai e mãe.²⁵

21 Cf sobre isso C.DOMÍNGUEZ MORANO. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1997.

22 (Deus nos amou primeiro: 1 Jn. , 7, 10).

23 (Mt. 6,28-29).

24 Cf. Juan Rof Carballo. *Urdimbre afectiva y enfermedad*. Barcelona: Labor, 1961.

25 Sobre a paternidade e maternidade de Deus v. Meu artigo Um Pai maternal. In: *Atualidade teológica...*

A vida, posteriormente, em muitas de suas etapas, deixará sentir e ver essa vinculação íntima que existe, desde o princípio, entre a energia do desejo e a possibilidade de decifrar a existência em seu sentido último transcendente. Não podemos todos experimentar que, nos momentos em que a vida nos rouba as ilusões ou nos golpeia, semeando sentimentos depressivos, de solidão, de insegurança e desalento, a fé também se faz difícil, e a esperança se quebra, restando-nos, no melhor dos casos, o lamento final que foi o do próprio Jesus: “Deus meu, por que me abandonaste?” E isso em meio ao silêncio e à ausência mais absoluta de Deus.²⁶

Desde esta relação íntima entre o mundo do desejo e a crença, haveria que compreender também o que sucede em muitas crises religiosas de juventude ou maturidade. Não são estranhos a essas crises os profundos sentimentos depressivos que, nesses momentos da vida, irrompem no coração humano. É difícil crer e esperar,

quando as entranhas mais profundas experimentam solidão, e a alma se vê invadida por sentimentos de perplexidade e desamparo.

3. A relação: esta é fundamentalmente experiência de relação. Nesse sentido e somente à luz deste fato primeiro, é que se pode falar, então, de conhecer e conhecimento.²⁷ A mística é, sim, um conhecimento, porém um conhecimento que advém da experiência e a inteligência e o intelecto entram apenas no sentido de compreender, não a experiência abstratamente falando, mas o sujeito concreto que faz essa experiência.²⁸

No centro dessa experiência, está não apenas o sujeito que conhece, ou seja, o eu, mas o outro, ou seja, o tu ou ainda o ele ou ela. Aquele ou aquela que, por sua alteridade e diferença, movem o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que

²⁶ Cf. C. DOMINGUES MORANO. *Crer depois de Freud*, op.cit.,.....

²⁷ Cf. o sentido de **conhecer** bíblico, que é inseparável de **amar**. Cf. J.MOLTMANN, op. cit., p. 9.

²⁸ Cf. sobre isso o que diz Santo Tomás de Aquino: *Non intellectus intelligit sed homo per intellectum*, ou seja, é o homem concreto na sua polivalência intencional, que é o sujeito do ato de abrir-se ao seu objeto, movimento que caracteriza a experiência. Abrindo-se, esse homem torna-se capaz de acolher o ser na riqueza analógica de sua absoluta universalidade. *Summa Theologiae* 1a., q. 72 ad 1m, cit. por H.L.VAZ, *Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental*. In: M.C.BINGEMER e R.S.BARTHOLÓ (org.) *Mística e Política*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 10. (Col. Seminários Especiais Centro João XXIII), Cf. tb. H.L.VAZ. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 37, n. 8. (Col. Filosofia).

“não sou eu” pode trazer. Esse ou essa que não sou eu, também não é isso (algo coisificado ou reificado)²⁹, e sim, alguém que a mim se dirige, que me fala e a quem respondo, um “outro” sujeito, cuja diferença a mim se impõe como uma epifania³⁰, uma revelação.

No caso da espiritualidade, essa relacionalidade com a diferença do outro cobra dimensões diferenciadas na medida em que coloca, no processo e movimento da relação, um parceiro de dimensões absolutas, com o qual o ser humano não pode sequer cogitar em fazer número, manter relações simétricas ou relacionar-se em termos de necessidade, senão apenas de desejo.³¹ A relação, assim inaugurada, portanto, só tem possibilidade de dar-se no movimento da gratuidade. Trata-se de um Outro cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência e transforma radicalmente a vida daquele ou daquela que se vê implicado/a nesta experiência.³²

O caminho da relação com o outro – e no caso da espiritualidade, do Outro que é Deus – é constitutivo mesmo da experiência espiritual. E no caso da espirituali-

dade cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico no centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano.

Tudo que releva da experiência espiritual autêntica, portanto, não pode desviar ou abstrair ou mesmo distrair daquilo que constitui a humanidade do ser humano. É paradoxalmente na similitude mais profunda com o humano que o Deus da revelação cristã vai mostrar sua diferença e sua alteridade absolutamente transcendentais impossíveis de serem esgotadas e, no entanto, possíveis de serem experimentadas.

A espiritualidade cristã, nos tempos atuais, portanto, como em outros tempos, está mais do que nunca desafiada, para redescobrir seu lugar e seus caminhos, a olhar para o humano como via necessária para o divino. E perguntar-se: que caminhos nos apontam as diferenças que hoje emergem com força interpelante, quando se fala do humano? Por que humano caminho passará a identidade da espiritualidade cristã neste momento em

29 Cf. M. BUBER. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1977, p. XLV- LI.

30 Cf. E. LEVINAS e todo o seu discurso sobre a alteridade. V. notadamente a obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Folio, 1996.

31 V. o que sobre isso digo em meu livro *Alteridade e vulnerabilidade*. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993, especialmente no capítulo IV: Experiência de Deus. Possibilidade de um perfil?

32 Cf. H.L.VAZ, op. cit., p. 11-2.

que o panorama religioso do mundo está tão complexo, obscuro e infuso? Mais: de que maneira os caminhos humanos puderam (na história do povo de Israel e da primeira Igreja) e podem conduzir à experiência plenificante da união com Deus ou ao conhecimento de Deus por experiência, característicos da espiritualidade cristã?

Deus, o Criador

A Palavra criadora de Javé é elemento constitutivo da natureza na sua origem e atividade (Is 40,26; Jó 37,6; Sl 147,15). E o cosmos é fonte de revelação de Deus. É Deus, portanto, que faz existir, que chama as coisas de onde não devem ser. E o faz por sua palavra. Deus diz e aquilo é feito, do nada. Só Deus é Deus, como será repetido, muitas e muitas vezes, na Bíblia, no sentido de que só ele é capaz de criar do nada, o cosmos e tudo que existe (cf. Is 40,25-30; Jó 38).

Deus cria, porém, colocando ordem no criado. Sua Palavra estrutura o caos. Ao mesmo tempo, a Bíblia

nos lembra que o Criador dialoga com a sua criatura humana, o que é uma maneira de conceder-lhe um imenso respeito. Tudo isso numa ausência absoluta de violência, numa espécie de doçura fundante que será sustentáculo para o Sermão da Montanha posteriormente, no NT, quando será proclamada a perfeição do Pai (cf. Mt 5).³³

Neste criar no tempo, “no princípio”, o relato bíblico não sonha em opor à eternidade de Deus a eternidade do mundo criado. Somente Deus é princípio e começo de tudo o que existe, e o mundo vem depois, ainda que não se possam estabelecer datas cronológicas para essa posterioridade do criado.³⁴ Esse “começo”, essa “origem sem origem” que só encontra sua fonte na inefável Pateridade divina, é incompreensível sem um “fim”. Mas este fim, sem o qual o mundo perderia seu dinamismo, nos é radicalmente desconhecido. Este desconhecimento nos impede de buscá-lo entre os fenômenos deste mundo. Este fim não compete aos cientistas. E é desconhecido do próprio Filho, que deixa este segredo para o Pai (cf. Mt 24,36)³⁵. O esforço que vem fazendo a teologia cristã,

³³ Cf. as palavras de Jesus que encerram o Sermão da Montanha, após os imperativos de dar a outra face, amar o inimigo, etc.: “Sede, pois, perfeitos, como vosso Pai é perfeito”.

³⁴ Cf. H. DENIS. *Je crois en Dieu Créateur*. Paris: DDB, 1997. p. 38 ss.

³⁵ Cf. *ib.*, p. 40.

nos últimos tempos, para debruçar-se sobre a problemática da Criação, denota uma tomada de consciência por parte dos cristãos de que o que está em jogo na questão ecológica é muito mais que um novo tema a ser trabalhado pelo pensamento teológico, é o futuro mesmo das relações homem-natureza-Deus, ou seja, o próprio conceito de Deus, que é central ao cristianismo: Deus Pai, autor da vida, criador e salvador.

O mandato de “dominar a terra” que o livro do Gênesis (Gen 1,28) coloca na boca do Deus Criador, dirigindo-se ao homem recém-moldado do barro e animado com o hálito da vida divina, passou por muitas interpretações ao longo da tradição cristã. Uma delas – e talvez a que mais se impôs em meios não-cristãos – tendia a interpretar a consigna divina no sentido de domínio arrogante do homem sobre a natureza, em nome do Criador. Trata-se, no entanto, de apenas uma tendência em meio a tantas outras que, longe de apresentar uma visão antropocêntrica predatória em relação à natureza, primam por uma perspectiva contemplativa do mundo, considerando-o como morada do homem, – a ser amada e respeitada, – e sinal mediante o qual Deus se revela.³⁶

Ainda assim, essa tendência continua a apresentar problemas, quando se trata de confrontar, ainda hoje, a problemática ecológica com o cristianismo. E a acusação e a desconfiança que permanecem em relação à interpretação do mandato genesíaco no sentido de uma primazia absoluta e sem limites do homem sobre a natureza carregam consigo outras sérias conseqüências: a suspeita de uma concepção de ser humano equivocadamente individualista, aliada a um determinismo econômico e tecnológico onipotentes; a visão do homem separado da natureza, vendo nesta uma inimiga a ser conquistada e destruída impunemente em nome de um equivocado progresso; a luta do homem pela vida transformada em ameaçador instinto de morte que pesa sobre todas as outras formas de vida.

Teologicamente, as conseqüências não são menos graves. Optar por tal tendência e assumir tal interpretação é introduzir uma cisão irreparável na própria idéia de criação, separando o homem do cosmos. É banir da vida cristã, de sua teologia e espiritualidade, a noção tão presente para os antigos de ver o cosmos como uma epifania, ou seja, como a manifestação de um mistério, que

36 Cf. sobre isso a reflexão de A. GARCIA RUBIO, em seu recente livro *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, especialmente p. 449-62.

pede reverência e respeito para quem dele se aproxima.³⁷ Essa é uma atitude filial que, num ano, dedicado ao Deus Pai, o Criador, deveria ser uma das consignas dos cristãos do mundo inteiro.³⁸

O reencantamento do olhar

Readquirir um olhar contemplativo, extasiado, para ver no mundo, na realidade, em todos os seres vivos, a marca comum de criaturas de Deus, criação divina, morada de Deus e do ser humano, é imperativo ina-

diável para o cristão hoje. Desse imperativo, ele poderá encontrar as fontes de inspiração na vida e na experiência de muitos santos que são maravilhas do Espírito de Deus acontecidas na história e na rica tradição da Igreja.³⁹

Assim, a teologia cristã abre caminho para que, ao antropocentrismo que a tem marcado e que propõe a crise da paternidade ou a eliminação do pai ou da figura paterna, suceda o teocentrismo, ou seja, a centralidade de Deus, que é Pai Criador e é também Espírito e vida que mora, habita no homem e no cosmos. Nessa perspectiva, pessoa e planeta passam a ter direitos iguais, uma vez que o ser humano não é mais do que os outros seres, mas

37 Cf. o que sobre isso diz tão belamente J. MOLTMANN, no capítulo introdutório do seu livro *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 33-65: *En la crisis ecológica*. Trata-se, a nosso ver, da reflexão teológica cristã mais séria que tem sido feita recentemente sobre o tema.

38 Cf. sobre isso o livro de M. BERMAN. *The Reenchantment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 1981, citado por N. MANGABEIRA UNGER em seu livro *O encantamento do humano*. Ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991. p. 56. Cf. ainda o que diz a mesma N. MANGABEIRA UNGER: “É preciso dizer, quando falamos em desencantamento do mundo, que este desencantamento é, na verdade, o desencantamento do nosso olhar...Então, reencantar o mundo é, na verdade, reencantar o nosso olhar”.

39 Pensamos sobretudo em São Francisco de Assis, conhecido e mencionado sempre como a pessoa humana que talvez tenha realizado mais plenamente a integração entre o amor a Deus, aos outros e à natureza, numa grande fraterna e universal sinfonia de louvor. Cabe mencionar, também, outros, já menos conhecidos, como Santo Inácio de Loyola, que, na maturidade de sua vida espiritual, emocionava-se até as lágrimas, olhando as estrelas do céu ou vendo brotar uma flor silvestre. Na Contemplação para alcançar amor, texto com que fecha seus Exercícios Espirituais (versão portuguesa pelas Ed. Loyola, São Paulo), Santo Inácio deixa perceber sua visão de mundo, onde cosmos e seres humanos são integrados numa grande visão reconciliada pelo constante e permanente “trabalho” criador, redentor e santificador do Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo. (cf. EE.EE. 230-37). Cf. sobre essa visão de Santo Inácio, meus recentes artigos: Deus, o mundo e o homem (Contribuição de Inácio de Loyola para a antropologia e a ecologia hoje). *Grande Sinal* 45, p. 447-56, Theos-Kosmos-Anthropos. Atualidade de Inácio de Loyola. *PUC – Ciência* 6 p. 7-11, 1991.

sim concidadão humildemente posterior de uma comunidade de seres vivos que o antecede em seu emergir das mãos do Criador.⁴⁰

O caminho teológico cristão para a superação da crise ecológica estaria, pois, em voltar a perguntar-se sobre o Deus da revelação judeu-cristã, de quem a criatura humana é imagem. Um Deus que se revela não pelo domínio, mas pelo abrir mão de suas prerrogativas e pela vinda humilde em direção à sua criação para ali revelar-se, fazer morada, conhecer e ser conhecido. Conhecer a Deus, nesse sentido, é inseparável de amar. Conhecer a criação será, então, não dominá-la, não reduzi-la, não instrumentalizá-la, mas colocar-se, também, modesta e maravilhadamente, na escola do amor que olha, vê com respeito e entra em relação.

O mundo, assim considerado, será, então, diáfano e transparente da presença divina, desdobrando seus mistérios e seus encantos diante do olhar humano purificado de toda voracidade instrumentalizadora e tornado capaz de contemplação e adoração. Nele, o ser humano

será chamado a descobrir seu lugar, que é de aliança e comunhão com a totalidade do cosmos.⁴¹

O ponto de partida da antropologia cristã é o fato indiscutível da terrenalidade das pessoas e da espécie humana. O capítulo 2 do livro do Gênesis é sobre isso, bem claro ao apresentar aos olhos do leitor o primeiro homem, chamando-o – a ele e a toda a espécie humana por ele simbolizada – “o terreno”, “o da terra” (*adam, adamá*). A humanidade, como também as demais espécies animais, é composta de terra, da terra brota e depende, seja para respirar, seja para alimentar-se, seja para manter-se em vida.⁴²

No entanto, ao mesmo tempo que se descobre e autocompreende como “ser da terra”, Adão e sua descendência percebem também que a terra não lhes pertence. Seus ritmos e segredos lhes são impenetráveis, só muito lenta e demoradamente entregando-lhes a chave de alguns de seus mistérios. A terra “resiste”, de certa forma, ao homem que, por isso, em algumas culturas e tradições, a proclama sagrada, venerando-a com carinho filial, como Mãe prenhe de vida.⁴³ Na experiência bíblica, por sua vez,

40 Cf. J. MOLTSMANN, op cit., p. 287-307, que sustenta, inclusive, a tese central de que a coroa da criação de Deus não é o homem, mas sim, o sábado, que é a festa da criação. Cf. também o que diz P. RICOEUR sobre a “posterioridade” humana, desta vez num contexto de análise da simbólica bíblica sobre o mal: *Le péché, original: étude de signification*. In: *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique. Paris: Seuil, 1969. p. 265-82.

41 Sobre essa temática, v. meu texto *Ecologia e Salvação*. In: VV.AA. *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 77-87.

42 Cf. a bela reflexão que faz sobre esse tema P. TRIGO. *Criação e história*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 165-66.

43 *Ib.*, p. 174, a referência à devoção à Pacha-Mama dos povos andinos e outros ritos de veneração da terra na América Latina.

se não há traços de um culto explícito à terra, não há também, nenhum traço de um “culto” ao homem, no sentido de proclamação de sua supremacia como criatura.

O sujeito da criação, para a Bíblia, na verdade, é Deus. E a criação, toda ela, possui capacidade geradora de vida. Essa capacidade é, em si mesma, sagrada e inegável, porque o Doador de vida, por excelência, é sempre, em última instância, o Espírito de Deus. Ser criado é, já e inseparavelmente, participar do próprio ser e da própria vida de Deus. Mundo e homem são, integradamente, co-partícipes dessa vida. E se algo a mais ao homem é dado, não é nada além da acrescida responsabilidade de ser guardião e protetor da vida criada; intendente, em meio ao cosmos, do Deus da vida e da obra de Suas mãos. (cf. Gen 1, 28-31)

Embora boa e digna de reverência, lugar e morada da vida, a criação não é, no entanto, considerada pelo cristianismo como uma grandeza harmônica e em si mesma reconciliada. É, sim, grandeza dividida, conflitiva, sofrida, porque atravessada pelo mal e por ele “submetida”. Todas as criaturas participam dessa condição e jun-

tas gemem e esperam pela libertação (cf. Rom 8, 19-22). O cristianismo, por sua vez, proclama que só a passagem pelo crivo messiânico da nova criação, inaugurada com a encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo permite dizer, afinal, que o mundo é graça.⁴⁴

A habitação, portanto, de Deus na criação ainda escravizada é dom, porém dom vulnerável, exposto e ferido à agressão que a desordem do mal inaugura e instaura.⁴⁵ Contemplar o cosmos e com ele relacionar-se não é, logo, para o homem, segundo a teologia cristã, distração ética, feita apenas de lazer e tranqüilidade estéticas, mas despertar da preocupação ética primeira, que consiste em dar ou restituir ao homem e à mulher despossuídos e espoliados o cosmos, que é seu lugar. E essa restituição se dá sob a forma da matéria à qual o ser humano tem um direito assegurado pelo próprio Deus.⁴⁶ Toma, então, a forma da “devolução” do pão ao faminto, do teto ao desabrigado, da água ao sedento, etc., não sendo isso nada mais que restituir um pedaço do cosmos àquele ou àquela que dele foi desprovido. Esse gesto ético restituidor é, dentro da lógica cristã, o gesto redentor e salvador

44 Cf. J. MOLTMANN, op. cit., p. 79-83.

45 Cf. A. GESCHÉ, La création: cosmologie et anthropologie. In: *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) p. 162.

46 *Ib.*, p. 164: “Este direito do homem ao cosmos se enraíza tão profundamente que, se assim se pode dizer, Deus mesmo não pode despossuí-lo disso, se é verdade, como vimos, que o ato criador, porque gratuito, é sem retorno, sem arrependimento.”

primeiro e fundamental, parâmetro de julgamento do Juiz Escatológico no final dos tempos (cf. Mt 25,31-46).

Criação: lugar do ético e do patético

Sendo lugar da ética, do agir moral, a criação é, no entanto, também, e não menos, lugar do patético, do patético, da vulnerabilidade afetada. Se algo há a restituir, esse algo é sintoma de perda, de carência, de sofrimento pela necessidade agredida. E essa perda inscreve, necessariamente, no cosmos a marca do *pathos*. A utilização desordenada dos recursos da natureza fazem sofrer tanto ao ser humano como à própria natureza, conclamando, portanto, à solidariedade, à partilha, à reconciliação na sua dimensão maior. Sendo, além disso e quase por definição, lugar de experiência, o cosmos é não apenas interpelação ética, mas também receptividade que prova e é provada, espaço de paixão e compaixão. Se o cristianismo parte da verdade fundamental de que o Verbo de Deus se fez carne, veio ao mundo e aí habita e encontra sua morada, o

mundo mesmo dá testemunho dessa presença apaixonada que, de dentro do criado, se entrega ao experimentar e ao conhecer outros das criaturas.⁴⁷ Expondo-se a “estar no mundo”, despojando-se de suas prerrogativas divinas, (cf. Fil 2,5-11), Deus mesmo assume na carne vulnerável de Jesus de Nazaré, as conseqüências da interação bela, porém tantas vezes sofrida com as coisas e o cosmos. Foram e são seus também e não só nossos, os sofrimentos causados pela perplexidade das calamidades não controláveis que se abatem sobre a natureza, o sofrimento não merecido, tudo que releva do domínio do não explicável e que é experimentado como penoso.

A encarnação do Verbo, por sua vez, remete à criação realizada por Deus Pai do nada (*creatio ex nihil*) e na origem dos tempos. E algumas correntes da teologia contemporânea – em estreito diálogo com tendências do pensamento judaico – vêem nessa criação o primeiro gesto de despojamento de Deus, que, para criar o céu e a terra, um mundo “fora” de si mesmo, abre “dentro” de si mesmo um espaço à finitude.⁴⁸ É nesse espaço aberto e

47 Cf. A. GESCHÉ. Un secret de salut caché dans le cosmos?. In: C. CASTIAU (org.) *Création et salut*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint Louis, 1989. p. 27-31.

48 Cf. o desenvolvimento desta reflexão, por exemplo, em J. MOLTMANN, op. cit., p. 101 ss. MOLTMANN retoma aí a doutrina judaica de I. LURIAN, que parte da categoria “zimzum”, significando concentração e contração e indicando um dobrar-se sobre si mesmo, atribuído ao Deus Criador, na origem dos tempos.

“capaz” da finitude que vai eclodir o cosmos, “capaz” por, sua vez, de receber Deus como presença vivificadora e vulnerabilidade apaixonada e salvadora.

Espaço do ético e do patético, espaço primeiro das contrações fecundas e prenhes de vida do Deus Pai Criador, é, no entanto, o cosmos, segundo a revelação bíblica, não culpado, mas cativo, submetido. Passivamente entregue à vaidade, no dizer do apóstolo Paulo, (Rom 8,17-31) sofre, na verdade, as conseqüências do pecado do ser humano. Seu mal, portanto, é originado da desgraça e não do erro.⁴⁹ A natureza - criação e filha do Deus Pai -, então, não é corrompida, mas apenas ferida. E isso que é verdade da natureza cósmica, pode também e redentoramente sê-lo da natureza humana, que pela sua aliança com o cosmos não é corrompida em seu fundo mais profundo, substancialmente. Continua “capaz”, potencialmente, de bondade, de recepção da salvação divina.⁵⁰

Espaço do ético e do patético, lugar da experiência, da prova e da paixão, não se pode esquecer que o cosmos é também lugar da práxis histórica. A proposta cristã é sobretudo proposta e oferta para recuperar e res-

gatar – salvar – o sentido do cosmos e do homem, fazendo acontecer uma nova criação. Esse “novo” que o cristão é chamado, pelo Evangelho, a introduzir na criação e na história com sua intervenção, inspirada pelo Espírito Santo não é, na verdade, nada mais que o desígnio originário do Deus Pai Criador e Salvador que passa, necessariamente, por este mundo e pela luta para transformá-lo.⁵¹ A teologia cristã parte, humildemente, da fé que Deus Pai deseja fazer efetiva já, na criação e na história, a salvação que se consumará na metaistória.⁵² Enquanto a espera ansiosamente, o cristão é chamado a amar de todo coração este mundo ao qual Deus “tanto amou que enviou Seu Filho único” (cf. Jo 3,16-17) e sobre o qual derramou e derrama sempre novamente o Espírito de vida e santidade. A “figura” e finalidade da relação Homem-Deus-Natureza é, portanto, o amor. Amor não apenas extático e afetivo, mas também efetivo e transformador. Amor que sabe encantar-se e contemplar, mas também experimentar, lutar e padecer.

Cosmos e homem carregam, portanto, reciprocamente, em seu ser, seu comum destino. Destino que é de

49 Cf. A. GESCHÉ. *Un secret de salut caché dans le cosmos?* p. 18.

50 Cf. A. GESCHÉ. *Un secret de salut caché dans le cosmos?* p. 19. "O mal está no mundo, mas ele apenas"entrou", ele não está aí "como em sua casa".

51 J. VIVES. Trindad, creación y liberación. *Revista latinoamericana de teología* 7, p. 57-8, 1990.

52 *Ib.*, p. 58.

salvação.⁵³ Portador e meio de salvação, o cosmos nos diz hoje que o que é criado é o que é salvo, por levar no mais profundo de si mesmo a presença vivificante do Deus Pai criador e salvador. O cosmos é, portanto, nosso espaço soteriológico, onde podemos experimentar e ser experimentados pelo Espírito de Deus que habita a criação de dentro como dom e vulnerabilidade amorosa e redentora.

Por outro lado, o homem é responsável pelo futuro do cosmos, tendo diante de si o chamado não apenas para construir uma história e um devir para seu próprio crescimento e progresso, ignorando o restante do criado, mas para cuidar e garantir a habitabilidade e a sobrevivência plena de todo ser vivo, de toda a criação. A interpelação ecológica ouvida e obedecida pela teologia podem ajudar a garantir hoje o não-esquecimento dessa mútua fecundidade e compenetração da pessoa e do planeta, em amorosa filiação do comum Pai criador.

Voltar-se, atentamente, sobre a questão e o tema da Criação significa, para o pensamento cristão, tocar no

âmago mesmo do mistério que o anima e lhe dá consistência e que se revela – hoje como sempre – não como mistério lógico, mas como mistério de salvação. O desejo salvífico de Deus Pai, que está no começo de tudo o que existe, é que se manifeste Sua glória e Seu gozo ao fazer com que as criaturas vivam entre si e com Ele uma comunidade de vida semelhante àquela que constitui a vida, a glória e o gozo do próprio Deus em Sua vida imanente, como Pai, Filho e Espírito Santo.⁵⁴

As relações de gênero: uma espiritualidade da relação e da diferença

A religião e a mulher: uma relação difícil?

O fenômeno religioso sempre lidou com as questões das diferenças de gênero de forma separatista e pouco inclusiva. Desde os tempos mais antigos, e em todas as religiões, a presença e a experiência da mulher foram determinantes até mesmo para a compreensão da organização in-

53 Cf. sobre a relação entre criação e salvação, o belo artigo de P. GIBERT. *Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israel*. In: C. CASTIAU (org.) *Création et salut*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1989. p. 85-104. Ressaltamos, como especialmente original, no citado trabalho, o estudo que faz o autor sobre a relação criacional-salvífica do homem e da mulher (p. 90-1).

54 *Ib.*, p. 57.

tema das comunidades, seus ritos e diferentes formas de expressão. Muitas das religiões tribais, de sociedades primitivas, ou as religiões politeístas, de um modo geral, apresentam uma forte incidência do elemento feminino, seja em relação ao papel que a mulher exerce na organização ritual e institucional do grupo religioso, seja mesmo em relação à concepção de sagrado e de divino que subjaz à experiência fundamental e ao *corpus* doutrinário destas religiões. Pode-se perceber isso ainda hoje, em religiões africanas, ou, mais perto de nós, na religião andina. No caso de algumas religiões, a experiência e a inserção comunitária aconteceram para a mulher em termos de uma via de integração pessoal e caminho para uma situação adequada e “visível” e no do quadro social como um todo.

A tradição religiosa judaico-cristã, no entanto, não se enquadra inteiramente no quadro acima descrito. Valorizando o papel da mulher, sobretudo como esposa e

mãe (judaísmo e cristianismo), ou na sua consagração virginal a Deus (cristianismo), restringiu, no entanto, durante séculos, sua atuação e mobilidade quase que somente ao âmbito do doméstico e privado (a casa ou o convento). Acresça-se a isso o fato de a imagem da mulher no judeu-cristianismo ser quase sempre associada ao pecado e, portanto, à tentação, à sedução e ao perigo, devido à tradição bíblica do livro do Gênesis que dá à mulher a primazia na dinâmica da queda da humanidade e do chamado pecado original.⁵⁵ Assim, a mulher, fator de ameaça, geradora de medo, foi sendo sempre mais confinada ao espaço privado doméstico e conventual, de onde poderia ser mais facilmente controlada e silenciada.⁵⁶

Os ventos da emancipação feminina no Ocidente cristão não sopraram inicialmente, portanto, das Igrejas. Foi, pelo contrário, do próprio processo de secularização e no interior de lutas muito concretas e profanas (voto,

55 V. sobre essa questão, a análise dos relatos da criação que faz M. C. CORREA PINTO, em seu livro *Mulher e política*. São Paulo: Paulinas, 1992. V. tb. a oportuna e pertinente reflexão que, sobre essa questão, faz o Papa João Paulo II em seu documento *Mulieris Dignitatem*. O Papa reafirma o pecado original como pecado de toda a humanidade e não só, ou principalmente, da mulher. Cf. igualmente algumas outras obras dentre a vasta bibliografia que podemos encontrar sobre o assunto: P. SAINTYVES. *As virgens mães e os nascimentos miraculosos*. Rio de Janeiro: Império, 1960; P. EVDOKIMOV. *La femme et le salut du monde*. Paris: DDB, 1978; L. BOFF. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1979; R. RUETHER. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon Press, 1983; E. RAE; B. MARIE-DALY. *Created in her image. Models of the Feminine Divine*. New York: Crossroad, 1990; M. C. BINGEMER. *O segredo feminino do mistério*. Petrópolis: Vozes, 1991; I. GEBARA. *As incômodas filhas de Eva*. São Paulo: Paulinas, 1991; P. AQUINO. *Nuestro clamor por la vida*. San Jose: DEI, 1992.

56 V. a esse respeito o que diz J. DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, especialmente p. 310-49. Os agentes de Satã: III. A mulher. V. tb. J. M. AUBERT. *La femme. Anti-féminisme et christianisme*. Paris: Cerf, 1975 e outros.

salário, jornada de trabalho, sexualidade, direitos do corpo) que a mulher foi fazendo sua “evasão” do espaço doméstico privado, ao qual se achava limitada, em direção ao espaço público, atuando nas estruturas sociais, na política, na produção econômica e cultural.⁵⁷

A chegada da emergência da mulher ao mundo cristão não parece datar de mais de quatro décadas. Após o grande evento do Concílio Vaticano II, começou a se fazer ouvir sempre mais a voz feminina, reivindicando a ocupação de espaços dentro da Igreja e realizando-a efetivamente: pelo assumir da coordenação da comunidade em distintos níveis, pelo questionamento da impossibilidade de acesso ao ministério sacerdotal, reservado apenas aos homens,⁵⁸ pela produção de uma reflexão teórica sobre a experiência religiosa e os conteúdos doutrinários da fé cristã de sua própria perspectiva de mulher.⁵⁹

No entanto, é triste constatar que ainda permanecem algumas discriminações em relação à mulher que dizem respeito a algo que é parte da sua condição de cria-

tura desejada e amada por Deus: sua própria corporeidade “outra” e diferente, que suscita estranhamento e que é identificada sempre com a matéria e o profano, provocando um afastamento da esfera do sagrado.

O corpo feminino: interpelação para o sagrado cristão

Entre os “novos sujeitos” que emergem com força interpelante, quando se fala de Deus e da experiência de Seu mistério, está, sem dúvida, a mulher. Sua diferença, sua alteridade, num universo onde o falar sobre Deus e a tematização da experiência desse Deus é feita quase que exclusivamente por sujeitos masculinos, a mulher entra como elemento perturbador nesse falar e nesse universo. E essa “perturbação” se dá, mais que nada, por sua corporeidade que, sendo “outra” que a do homem, exprime e sinaliza a experiência de Deus de maneira outra e própria. O corpo feminino é a condição de possibilidade do cami-

57 Cf. C. MEILLASSOUX. *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto: Afrontamento, 1976.

58 É importante fazer notar que esta reivindicação já se transformou em realidade nas igrejas evangélicas, onde a ordenação de inúmeras pastoras, e até mesmo de episcopisas, já faz parte do cotidiano. Na Igreja Católica, Romana, porém, isso não se deu até o presente momento.

59 Cf. a já numerosa e qualificada produção teológica e exegética feminista, sobretudo nos países do Primeiro Mundo. Na América Latina e no Brasil, esta produção, embora se encontre em estágio ainda incipiente, começa a crescer consideravelmente nos últimos sete anos.

nho pelo qual a mulher vem a ser uma interpeleção importante, quando se fala de experiência mística. Este corpo que, no entanto, tem sido, muitas vezes, a fonte da discriminação que a própria mulher sofreu e sofre na Igreja.⁶⁰

A maior discriminação contra as mulheres dentro da Igreja parece dizer respeito a algo mais profundo e muito mais sério do que simplesmente a força física, a formação intelectual ou a capacidade de trabalho. A Igreja ainda é muito fortemente configurada pelo padrão secular do patriarcalismo, tão presente na tradição judaico-cristã. O patriarcalismo sublinha a superioridade do homem não apenas por um viés intelectual ou prático, mas pelo que chamaríamos um “viés ontológico”.

Em uma certa tradição judaica, as mulheres começam a ser oprimidas por sua própria constituição corpórea. Sua anatomia não lhes permite passar pelo rito de iniciação do judaísmo. São membros do Povo Eleito apenas se são capazes de conceber e dar nascimento a bebês machos, que passariam, então, pela circuncisão. Os ciclos mensais das mulheres são considerados não-puros. Mais: contagiantemente não-puros, o

que as segrega de muitas esferas da vida social, pública e religiosa.

As mulheres são obrigadas a menos mandamentos do que os homens e, de uma certa maneira, isso as afasta da Torah, glória da vida do judeu piedoso e razão de ser do seu viver. São cidadãs religiosas menores e por isso têm lugar separado na sinagoga e manifestações de seu corpo absolutamente naturais são consideradas impureza.

Dentro do marco desta discriminação corporal, há uma associação muito forte com a mulher sendo responsável pela entrada do pecado no mundo, e pela morte como conseqüência do pecado. Apesar de toda a práxis libertadora de Jesus com relação às mulheres, apesar da primitiva Igreja haver assimilado, de maneira bem profunda, os ensinamentos de Jesus, introduzindo um ritual de iniciação não sexista, tal como o Batismo, a Igreja tardia reassumiu progressivamente a discriminação contra o corpo da mulher.

As experiências místicas de muitas mulheres foram, muitas vezes, olhadas com desconfiança e suspeita,

60 Cf. algumas obras sobre esta questão: J. DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, especialmente os capítulos sobre *A diabolização da mulher*; I. GEBARA. *As incômodas filhas de Eva*. São Paulo: Paulinas, 1993; F. CARNEIRO e R. SOARES (org.) *Corpo: meu bem, meu mal*. III Seminário de Teologia e Direitos Reprodutivos: Ética e Poder, Rio de Janeiro, Programa Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania, ISER, 1995.

com severa e estrita vigilância de varões encarregados de controlá-las e exorcizá-las. Muitas experiências místicas riquíssimas de mulheres verdadeiramente agraciadas por Deus com comunicações muito íntimas permaneceram ignoradas num universo onde as vias de divulgação permanecem nas mãos de uns poucos e onde casos como o de uma Teresa de Ávila são as exceções que confirmam a regra.

Ao longo da história da Igreja, a mulher foi mantida a uma prudente distância do sagrado e de tudo que o cerca, assim como da liturgia e dos objetos rituais, e da mediação direta com Deus. Tudo isso, evidentemente, requer um corpo “puro” e é grande a desconfiança de se a mulher realmente o tem. Apesar de todos os avanços e progressos que têm sido feitos na participação da mulher em muitos níveis da vida eclesial, ainda continua pesando sobre ela o estigma de ser a sedutora inspiradora de medo, fonte de pecado para a castidade do homem e o celibato do clero. Entre a mulher e o mistério difícil, raramente se reconheceu e legitimou uma sintonia em termos da “alta” mística, das experiências mais profundas de Deus, restando-lhe mais o campo das devoções menores

e de menos importância. Isso é um dado bastante terrível, que demanda uma reflexão muito séria dentro da Igreja. Pois, se é possível lutar contra a discriminação intelectual (pelo acesso aos estudos e à formação), contra a injustiça profissional (tentando mostrar competência e especializando-se), o que se faz com a própria corporeidade? Mais que isso: deveriam as mulheres negar ou ignorar seu próprio corpo, seu especial e original corpo criado por Deus a fim de capacitar-se a serem dignas de entrar em comunicação profunda com o Criador e ocupar seu espaço dentro da Igreja?

A espiritualidade vivida pelas mulheres: um outro “sentir” de Deus

Lançando o olhar para o universo feminino na Igreja, hoje, podemos ver que, no campo da espiritualidade, a presença de mulheres cresceu de maneira notável. Cada vez mais, a experiência mística de mulheres vem sendo resgatada e é objeto de trabalhos acadêmicos em nível de mestrado e/ou doutorado.⁶¹ Além disso, lei-

61 Cf. o trabalho de Delir Brunelli sobre Clara de Assis e o recente livro de Cettina Militello *Cristianesimo al femminile*. Milano: Dehoniane, 1995, entre outros.

gas ou religiosas, são incontáveis, no mundo inteiro, as mulheres que se dedicam à pedagogia espiritual: à pregação de retiros, acompanhamento espiritual de pessoas e produção de material que ajude a organizar positivamente a experiência de Deus, a oração e a liturgia em seus mais diversos níveis. É notável o fruto que produzem essas mestras espirituais, que ajudam a tantos homens e mulheres, segundo o seu próprio sentir feminino de Deus e sua experiência do Espírito, marcada pelo seu jeito feminino de ser. É desta experiência espiritual, que se coloca à escuta do Espírito em outros e outras, que emerge, muitas vezes, a reflexão teológica feita pelas mulheres. E isso dá a esta reflexão uma tinta e um sabor de existência, de experiência, de vida, fazendo com que o rigor do conceito e da reflexão dê disso testemunho e a isso esteja subordinado e não o contrário, como, muitas vezes, aconteceu com a teologia mais tradicional.

Com esta prática concreta de introduzir e expor sua corporeidade “outra” ao falar da experiência do Mistério de Deus, as mulheres introduzem um “novo” no compreender da mística. E o Mistério de Deus, alterando,

afetando e configurando a corporeidade criatural sexual da mulher, revela outras facetas de si próprio que, de outra maneira, não poderiam fazer-se presentes ao Povo de Deus.

Por sua corporeidade aberta, a mulher pode evocar e transmitir experiências espirituais com as quais, muitas vezes, o homem tem mais dificuldade. Referimo-nos, por exemplo, à experiência de sentir-se esposa de Cristo, de viver o matrimônio espiritual, ou à experiência tão central de ser fecundada pelo Espírito de Deus, dando corpo novo ao seu Verbo e mediando novamente a Encarnação para dentro do mundo.⁶² Claro está que há muitos homens na história da mística cristã que viveram em profundidade esta experiência. São em geral homens que liberaram sua dimensão feminina, sua “anima”, na relação com Deus.⁶³ Muitos destes, místicos e diretores espirituais exímios, usaram o recurso lingüístico de referir-se ao ser humano, parceiro amoroso de Deus, como “a alma”, introduzindo um vocábulo feminino para significar uma experiência que é oferecida por Deus a toda criatura humana, mas que, na corporeidade

62 V. a esse respeito as experiências de Santa Teresa, da transverberação e do matrimônio espiritual. V. tb. aquilo que Santo Inácio recomenda ao exercitante no colóquio final da contemplação da Encarnação de seus Exercícios Espirituais (n. 109), insinuando que nele o Verbo Eterno se encarna novamente.

63 Cf. São João da Cruz, São Francisco de Assis, São Bernardo e outros.

da mulher, pode ser contemplada e sentida de maneira mais palpável e evidente.

Há uma dimensão da mística cristã na qual a mulher emerge como sujeito privilegiado: é a identificação de sua corporeidade com o sacramento da eucaristia. Trata-se da significação estrita do sacramento como transubstanciação e presença real do corpo e sangue do Senhor que, sob as espécies do pão e do vinho, são dadas ao povo como alimento e bebida. Alimentar a outros com seu próprio corpo é a via suprema que Deus mesmo escolheu para estar, definitiva e sensivelmente, presente no meio de seu povo. O pão que partimos e comemos e que professamos ser o corpo de Jesus Cristo, refere-nos ao grande mistério de sua encarnação, morte e ressurreição. É sua pessoa dada em alimento; é sua própria vida feita corporalmente uma fonte de vida para os cristãos. Mas é a mulher que possui, em sua corporeidade, a possibilidade física de realizar a divina ação eucarística. Em todo o processo de gestação, parturição, proteção e nutrição da nova vida, temos o sacramento da eucaristia, o ato divino por excelência, acontecendo novamente.

Talvez esteja aí um rico veio para a renovação da reflexão do horizonte de futuro do caminho ministerial da mulher. Talvez, por sua vocação eucarística que se expressa, inclusive, corporalmente, a mulher esteja hoje chamada pelo Senhor a reinventar, no interior do povo de Deus, uma nova maneira de viver o serviço e o ministério, que passe por outras vias que as do ministério ordenado permanente e tradicional, tal como tem acontecido até agora. Que isso esteja perto ou longe de acontecer, só Deus o sabe. Enquanto não acontece as mulheres católicas continuarão procurando ocupar, com humildade e competência, os espaços que encontrarem abertos e disponíveis para efetivar seu serviço ao povo de Deus na liberdade e na comunhão que o novo paradigma eclesial lhes oferece.

A corporeidade do outro – ou melhor, da outra – fonte de tantas suspeitas e preconceitos ao longo da história, é caminho tão antigo, mas tão novo, poderosamente iluminador e inspirador para a mística cristã em tempos de novos paradigmas em que a questão do gênero se apresenta como uma das questões mais centrais.